

## 自由と存在と知

——フイヒテ哲学の根本的問題をめぐる——

岡 田 勝 明

### 一

本論は、「自由と存在と知」という問題に焦点をあてて、フイヒテ哲学を統一的に捉えんとするものである。フイヒテは、周知のように、自己の哲学を「知識学」と名づけている。それは、知ということに、あらゆる哲学の問題が入っていると考えられるからである。それゆえ以下の論考は、知の問題を中心にしてなされる。

さて、デカルト以来の近世哲学は、存在を意識から根拠づけようとするものであったといえよう<sup>(1)</sup>。それは、存在が存在として確かに有ることは、意識の確実性によって根拠づけられる、とするものである。しかし、精神と物体、主観と客観に分かれてしまうと、主客一致の確実性（知の真理性）は、得られない。そこでものをその現れ（現象）と、現れを担う実体（物自体）とに分けて、われわれの理性は、神の理性のごとく、意識したものを存在にもたらしうるものではなく、存在を前提にして認識する能力である以上、人間理性を現象界にのみ適用しうるものとして理性を限界づけることによって、主客の一致を普遍妥当的ならしめようとしたものが、カントの認識論の枠づけであっ

た。しかし、われわれの内なるカテゴリーの普遍妥当性の演繹のためには、超越論的な意識が現象界を可能にし、それゆえつねにカテゴリーと現象とが一致する、と考えざるをえない。ここで人間は真に自然の立法者の位置に立つのだが、現象界の基礎づけのところでは、いわば感性的直観の枠づけを超えていくことになる。ところで、現象と物自体といっても、「もの」はひとつである。そのひとつというところから離れて、認識主観である我を立てれば、物自体はつねに認識しえないXとなる。「もの」は理論的な認識の対象であるばかりでなく、われわれの意欲の対象、すなわち実践の対象でもある。「もの」は認識されると同時に、意欲され感じられるものである。そのような「もの」の全体的な有り方の内知を見出すことによって、フィヒテは現象と物自体の区別の必然性を克服しようとするのである。

それは、『純粹理性批判』と『実践理性批判』とに分れざるをえなかったカント哲学を、知の働きの側から、対象の成立の可能性を形成する超越論的意識に存する根源的統一の作用（理論我）を、実践理性の自律の働き（実践我）と連続させ、後者が前者を基礎づけるということによって、統一することであった。その立場は、「絶対知」「絶対者」の立場へと巡回、深化していく。しかし、そのような事態の根底には、「第一根本命題」が存する。

フィヒテは、『全知識学の基礎』<sup>(5)</sup>において、はじめて自己の哲学の全体像を叙述したのであるが、そこでの根本的立場の確立を、第一根本命題と名づけている。われわれはまずこの命題をめぐって、議論をすすめていくことにする。

学の学としての「知識学」を構築するにあたり、フィヒテは、何人も疑いをさしはさむ余地のない、端的に確実な命題から出発する。それは、「AはAである<sup>(6)</sup>」(A ist A.)という命題である。ところで、AはAである、と判断するのは、自我である。それゆえ、Aの自同性、あるいはその命題の成立を可能にするのは、自我の働きである。さて、「AはAである」という命題は、Aが現実存在しているかどうかについての判断ではない。Aがあるとするなら、Aとしてある、というAの形式的自同性を言い表しているのみである。そのAの形式的自同性をになうものが、自我

の働きである。そこで、主語の位置に立つA<sup>①</sup>と述語の位置に立つA<sup>②</sup>の自同性をなう自我の働きの内側をみると、自我はA<sup>①</sup>とA<sup>②</sup>とに関係し、A<sup>①</sup>が自我内において定立されるという制約のもとで、自我によって端的にA<sup>②</sup>が述語される、ということになる。すなわちAの自同性は、A<sup>①</sup>とA<sup>②</sup>とに関係する自我の自同性に基づくのである。Aの自同性は、自我の自同性を映したものともいえる。ここから、「自我は自我である」(Ich bin Ich.)という命題が定立される。ここで見出された命題は、さきの命題とは根本的に違った本質をもつ。というのは、さきの命題の自同性は、自我の働きを前提するのであるのに対し、この命題の自同性は、何らの前提をも必要とせず、無制約的に妥当するからである。この命題は、自同性の根拠をすでに自己の内にもつ命題である。主語の位置に立つものと、述語の位置に立つものとは、位相を変えた現れにすぎない。主語の自我<sup>①</sup>が、述語の自我<sup>②</sup>を述語するのは、端的である。自我が端的に一ということから、「我有り」(Ich bin.)という命題が見出されることになる。「我有り」の我は、自我<sup>①</sup>と自我<sup>②</sup>とに位相が分れるもとの自我であり、自同性の根拠としての自我である。この自我が、「自我は自我である」という命題の本質であり、その命題が、「AはAである」という命題を基礎づけるゆえに、経験的意識の最深の根拠となるのである。しかしながらこの「我有り」という命題は、なお経験的意識の事実の領域を超えていない。経験的意識そのものを可能にする超越論的意識の領域にまで立ち入って、われわれはフィヒテの第一根本命題を見出すことになる。その際それは、最深の経験的事実である「我有り」を足場にし、その中に入って見出される。これは、事実が事実として現れ出るもとの事態の見照(Sehen)である。そのもとの事態においては、「我」と「有り」とが、別々ではなくひとつである。「我」の内に「有り」が入りこみ、また「有り」の内に「我」が入りこんでいる。経験的事実の生成の次元において、このように言えるのであり、逆に言えば、それゆえにこそ第一根本命題が成立するのである。

経験的事実である「我有り」の生起する、そのもとの働きの次元を命題として表現したものが、第一根本命題であ

る。この働きの次元は、「事行<sup>⑤</sup>」(Tathandlung)と言われるが、そこから「Ich<sup>⑥</sup> bin Ich<sup>⑦</sup>」を説明すれば、次のごとくなる。主語の位置に立つ自我<sup>⑧</sup>は、端的に自我内に定立されたものである。自我<sup>⑧</sup>は、自我内に定立されたとして見出し出されて有るもの、あるいは自我が自己について述語したもの、すなわち述語の位置に立つ存在する自我である。そして、「bin」は、自我<sup>⑧</sup>と自我<sup>⑧</sup>の同一であることを表現している。ここで一なる自我が、三重の現れ方をしている。すなわち、定立する自我、存在する自我(見られて有る自我、すなわち意識されてある——Bewußtsein——自我)、定立し存在を表す自我、という三重の現れ方をしている。

これは、次のように表現されている。「自我は端的に有る、すなわち、自我は、自我が有るがゆえに端的に有り、かつ自我がそれと有るところのもので端的に有り、しかもその両者が自我に対して(そのように有る)⑤」(Ich bin schlechtin, d. i. ich bin schlechtin weil ich bin; und bin schlechtin, was ich bin; beides für das Ich.)。

事行としての「我有り」のこのような構造の中には weil was für という三つの契機が存する。weil は、自我<sup>⑧</sup>からみられたものである。それは、端的な自我の定立を表現しているゆえに、自我の「自由」の契機を示している。was は、自我<sup>⑧</sup>からみられたものである。それは、自我の存在の契機を示している。これら両契機は、für という自我の自覚において成立する。ここでのfür は、「有り」から「我」を離れたところに成立しているものではない。「我有り」の中に、「自由」と「存在」との自覚としてのfür が、存するのである。「我有り」という働きそのものが、für という反省、あるいは知の契機を構造として有するのである。

フィヒテは、知が生成する無制約的な働きを、根本命題として定立する。それは、無制約的(un-be-dingt)、すなわち「もの」という制約された有り方に入らない、生きた働きを命題化したものである。生きた働きにおいては、自我は「自から」自己の存在を定立するものとして自由である(すなわち weil の契機)。また端的に定立されたものは、「自から」存在する(すなわち was の契機)。自我の「自から」と「自から」という自体的有り方は、「für das

Ich」という自我の自覚においてある。フィヒテは、デカルトの「我思う故に我有り」を、自己流にいえば、「我思う者で有り者故に我有り<sup>⑧</sup>」となると述べている。「思う」と「有り」とを離してしまえば、そこには常にすぎまが生じる。我は「思う者」という時、思うという有り方をしていっていることである。「思う」の中にすでに「有り」が入りこんでいる。「思う」とは「反省」であり、「Ich」という契機を本質にする。それは、生きた働きとしての有に構造的に含まれる Ich であるゆえに、後に述べるように、有そのものの「光<sup>⑨</sup>」(Licht)、また有を開く光であり、「有るものの有」(Sein des Seienden)の主体的自覚を遂行しうるものであろう。

一七九四年の「知識学」の段階では、以上述べたフィヒテ哲学の出自点は、次のように表現されている。「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する<sup>⑩</sup>」。生きた働きとしての有は、定立の側から観られている。それゆえこの命題の状態を変えれば、「自我の存在は自己自身によって定立される」となり、たとえ自己自身による規定であるとしても、存在の自在的有り方の契機が隠れる。さらに Ich そのものの契機は、全面的に背後へ退くことになる。このような事態に、後期の知識学の展開の原因が、存するのである。

註(1) 近世形而上学の性格を、辻村公一氏は、「知識学の本質とその内的動性(一)」「哲学研究」第四百七十三号)において「形而上学の Reflexion = Selbstbegründung」として、明確にとりあげ、デカルト、カントを経たフィヒテの哲学の意義を説明している。

(トットナーの引用のページは、SW (I-VIII) Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845-46, 244ff.)

(2) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794; SW I 83-328

(3) SW I, 92

(4) SW I, 94

(5) SW I, 95

- (6) SW I, 96
- (7) SW I, 98
- (8) SW I, 100 (まづともフィヒテは、さらに端的に「我有り故に我有り」と述べているが、ここでの議論の真意を、本論のよう  
に解釈しておく。)
- (9) SW II, 28
- (10) SW I, 98

## —

知の確實性の根拠である、第一根本命題に含まれていた、三つの契機の真義を、一八〇一年の「知識学<sup>(1)</sup>」の中心問題である、絶対知の考察を通して把握していくのが、われわれの次の課題である。

この「知識学」は、第一節から第二九節まで、絶対知の叙述に費やされている。その内容は、概ね次の三つの部分から成るといってよいであろう。すなわち、(一)相対知から区別された相における絶対知 (二)絶対知の内部構造 (三)絶対知の内部構造と密接に関わる絶対者と絶対知との関係。つまりわれわれは、第一に相対知との関係から絶対知の相を捉え、次に絶対者との関係から絶対知の内部構造を示すことになるわけである。

以上の課題に答えるために、われわれはまず知識学における知についての考察から始めねばならない。かかる知は、「ひとつの知」として、一面、「徹頭徹尾」譬をもつてするところの多様なものの総括 (Zusammenfassen)<sup>(2)</sup> (直観) であるが、他面、「知の知」として総括それ自身を知る。すなわちわれわれは、通常「くについての知」(Wissen von) という多様な知、あるいは表象をもっている。これら多様な知一切が、知といわれうるのは、多様なそれぞれの知の内に、「絶対的同一性における知<sup>(3)</sup>」が存するからである。逆にいえば、多様な知が未来永劫に

わたる確実性をもちうるには、「一切の表象を端的に一瞥をもって見渡し把握するはたらしき」によって根拠づけられる知の「絶対的同一性」が、なければならぬのである。さらに知識学における知は、知の知として、多様な知の絶対的同一性を知る。ここで成立している知は、同一性自身が自己の同一性を知るという自覚知である。なぜなら、絶対的同一性自身が、すでに知の知だからである。それゆえ、知の知は、多様な知の根拠であると同時に、その根拠であることを自覚する知である。この根拠であるというのは、多様な「或るものについての知」(相対知)が、成立しうる地平を開くものということである。あるいは、相対知の成立の構造の内に入ったものということである。しかしながらそれは、単に相対知を抽象して、そこに見出される共通の知の形式として普遍的であり、それゆえ相対知の根拠でもあるということではない。というのは、知ることとは、存在と密接に関わつてのみ有りうるのだが、その関わり自身の中からむしろ知と存在とが生起してくるのであれば、相対知の根拠であることは、同時にものかものとして(すなわち、ものが有るといふ時、つねにある形相をもつてのみ具体的・現実的に有りうる。そのものの形相において相対知は成立しているゆえに)現れてくる根拠でもあるのだから。知の知が、このような意味の根拠であるならば、「それ」[知識学]は、いかなる新たなまた特殊な、いわばそれによつてのみ可能となる実質的知(すなわち或るものについての知)というようなものをもたらすのではなく、知識学はただ、自己自身についての知に至り、自己自身についての目覚め(Besonnenheit)と明るさ(Klarheit)、自己支配とに到達した普遍的知である。それは、まったく知の客観ではなく、ただ一切の可能的客観についての知の形式にすぎない。それは、いかなる仕方においても、われわれの対象ではなく、われわれの道具、われわれの手、われわれの足、われわれの眼である。否、われわれの眼ですらなく、ただ眼の明るさである。……人は知識学を生き、知識学を行じ、自余の知のうちで知識学を駆使するのである。厳密に言えば、人は知識学をもつのではなく、人は知識学であるのである<sup>(9)</sup>ということとは、次のように解されうるであろう。すなわち、知の知とは、主観と客観とが分れて或るものについて知るといふ形で成立する

知を絶したところにおける、あるいは主客の区別以前における、われわれが生きているということそのもので「ある」のであり、そのことの「明るさ」なのである。その明るさとは、知るものと知られるものとが一つになったところでの知、すなわち自覚知自身の明るさである<sup>(6)</sup>。ところで、知とはつねに直観として、「分離せるものの統一」という有り方をもつとすれば（もちろん知の知は、分離と統一の成立する根拠であり、そこからのみ分離と統一が可能になる<sup>(7)</sup>ものだが、にもかかわらず知として成立せんがためにはつねに分離が前提されなければならないとすれば）、いかにして主観・客観的な知を絶した自覚知が成立しうるのか、という問題が起ってくる。このことの解明は、絶対知の内部構造の考察と切り離すことができない。ゆえにまずわれわれは、知の知としての絶対知の相を究明しなければならない。

絶対知と絶対者とは、「絶対知という概念をみただけでも、絶対知が絶対者でないということは、まったく明らかである<sup>(8)</sup>」といわれるように、はっきりと区別される。しかしながら絶対知である限り<sup>(9)</sup>、次の絶対者の二つの徴表を糸口として、絶対知は記述されうる。「絶対者は、それがあるところのもの<sup>(10)</sup>」(was)で端的に有り、……また絶対者は、自己自身から、また自己自身によって、ただ有るがゆえに (weil)、それがあるところのものである<sup>(11)</sup>。この絶対者の二つの徴表のうち、前者は、「絶対的存立<sup>(12)</sup>」、後者は、「絶対的生成あるいは自由<sup>(13)</sup>」と名づけられる。これは、自己因をもった存在そのものという、もつとも伝統的な絶対者理解のフィヒテ的把握である。この二つの徴表は、すでにわれわれが第一根本命題における二つの契機として指摘したものであった。ところで知とは、「最高の直観の統一<sup>(14)</sup>」として、分離せるものの統一のうちにのみある。それゆえ、かかる両者の「絶対的融合<sup>(15)</sup>」にのみ知は存するのである。

この絶対的に融合したものが、絶対知の内実(質量)とすれば、絶対知の形式は、絶対的融合が生起すること自身である。その形式について、「交徹する (sich durchdringen)」ところのものを全く度外視した交徹する働きこそが、



知の絶対的形式である。／「すなわち」知は自己に對する、また自己の内における、存在であり、自己内安住、自己内主宰、自己内支配である。この對自存在 (Fürsichsein)こそまさに生き生きとした光の状態であり、光の内での一切の現象の源泉であり、端的にそのものとしての実体的な内的な見ること (das substantielle innere Sehen) である。ここでの課題は、君が対象について知り、そこで (まさに対象についての) 君の意識を主観的なもの、その対象を客観的なものとして、概念的に把握すると、君は考量すべきであるということではなくて、主観的なものと客観的なものとは一であり、一つの交徹であるということこそ最も親密に生々と体得することである<sup>(4)</sup>と述べられている。交徹 (あるいは自己通徹) 自身は、「自己に對する、また自己の内における存在」と言われ、さらに「実体的な内的な見ること」とも言われている。すなわち、「自己の内」にいうのは、知が相對知ともの (存在) との生起の根拠という有り方をもった存在の本質である、ということである。そういう意味で「実体的」である。また、このようない意味での根拠であるためには、知は「自己に對する」という有り方をしていなければならない。あるいは、自己自身の内に深く入りこんで自己自身をみるという「内的」な有り方をしていなければならない。というのは、後に述べるように、知が存在と無自覺的に同一であれば、知は成立しないし、存在の根拠ともなりえない。「対自」という有り方によって、いわば存在を超え出ることによって、真の意味で分離と統一とを可能にする「根拠」でありうるからである。絶対知の形式は、このような「自己に對する、また自己の内」にいう有り方をもった「存在」といわれる。ここでの存在とは、もはや「もの」という存在ではない。「有るものの有」という最も高い意味での存在、存在するものの根拠という有り方で有るものである。しかしながら、絶対知は絶対者ではなく、あくまで「知」であるゆえに、このような「存在」の有り方が、「実体的な内的な見ること」とも言われるのである。「見る」という有り方、すなわち「知」が、絶対者と現存在とを一つにつなぐものであり、知の自己通徹という側面からいえば、かかる一の主體的自覺なのである。

さて以上の考察が容認されるならば、絶対知の形式自身がすでに、「in sich」あるいは「実体的」という形容詞によって示される絶対的存在と、「für sich」あるいは「内的な」という形容詞によって示される絶対的自由とが融合した「存在」あるいは「見ること」と言われうるであろう<sup>88)</sup>。

さきにわれわれは、知識学の知はわれわれであることを指摘したが、このような知を把握するためには、われわれが知識学の知になる（生きた働きに成る）ことによって、すなわち「生き生きとした自己通徹<sup>89)</sup>」によってのみ可能である。このような知の立場の提出は、ソクラテスの「無知の知」という主体的な哲学知の伝統の上で、フィヒテが哲学をなしていることを端的に示すものであらう。

さらにわれわれは、絶対知が絶対知として成立する最も核心的な問題に触れていくことになる。それは、絶対知の内部構造に関する考察であり、知の自己通徹の可能性の根拠を見極めることである。前述との関係でいえば、これは、知の究極的な成立根拠である絶対知の形式の根拠を問うことでもある。

絶対知は、自由と存在との有機的合一<sup>90)</sup>、すなわち自由即存在を可能にするものであったが、前もって述べたように、合一の根拠であるためには、絶対知は合一（それ自身も絶対知であったのだが）をも超える、すなわち「絶対知が知の知である限り」ふたたび自己自身を超えて高ま<sup>91)</sup>らねばならない。いいかえれば、知は自己自身にも捉えられない自由を根拠としている。その現れ方が、「für sich」すなわち自己自身すらも自己から引き離して自由となるという仕方である。それゆえ単なる合一という有の中に知が入りこんでしまうことは、知が自己を固定化し限定してしまふことになり、知の根底である自由を廃棄することになる。したがって、絶対知の座は、自由と存在との間にあることになる。この間にあるという、ある意味で不安定な、揺動的な有り方が、有機的な合一を可能にするのである。ところで、絶対知の座は、より厳密にいえば、間にある、ではなく、間である。間であるとは、絶対知が自己自身をも超え出るところを、本来的な自己の場として含んでいることである。それは、「自由の二重性 (Duplizität)<sup>92)</sup>」

「自由の非存在<sup>⑧</sup>」、「絶対的自由の空性 (Leerheit)<sup>⑨</sup>」、「知の hiatus (隙間)<sup>⑩</sup>」、「知の終極 (Ende)<sup>⑪</sup>」等といわれる。すなわち、「生成(自由)」は、存在を産出しつつ、不断に存在を超え出ることによって可能となる。あるいは、存在は、このような生成を根底にして、はじめて具体的に生きて有るという事実的な世界の存在たりうるのである。このような生成の本質が、自由である。したがって自由は、存在と、それを超えるという二重性をもつ。ところで、知の本質は、「対自」によって端的に示されるが、「対自」であるために、知は自由を自己の根底としている。それゆえ、自由は存在を廃棄し、存在は自由を廃棄するという矛盾的事態を突き抜けて、両者の一を可能にするものが、自由と知との究極的な成立根拠であり、それが絶対的自由の空性である。すなわち、自由はまず存在を否定し、さらにその否定を否定することによって、はじめて真の自由として成立する。この否定の否定が、「自由の空性」として解されうるであろう。そこは、自由が自己を否定するところとして、「自由の非存在」である。しかしながら、自己の非存在を介してのみ、自由が自由として成立しうるゆえ、それは自由の根源でもある。以上の事態を知の立場からいえば、自由の空性は、<sup>⑫</sup>の根底である自由の絶対否定として、「知の終極」といわれうる。すなわち、もはや<sup>⑬</sup>の通徹しえないところに知が行き着くという形で、知は自己の終極を自覚し、自己の限界を知る。知が自己の本質を主體的に問うことを通して、知が知として成立するところに関して「無知」であるという自覚をもつのである。しかしながらこのことは、「無知」という「知」をもつことである。知は自己の根底に無知という hiatus を含むと同時に、そのことによって知として成立するという *saltus*<sup>⑭</sup> (飛躍) が可能なのである。根源的な知の通徹は、自由の絶対的空性を介してのみ成立するのである。この「絶対的空性を介する」ことは、知の対自が全面的に否定されることによって、知が絶対者を自己否定的に把握することであり、「知がこのような自己自身の積極的な非存在を通じて絶対的存在へいたる<sup>⑮</sup>」と述べられているように、知の hiatus の自覚とは、知が絶対者を自己の根源として把握することでもあろう。まさにこの点こそが、絶対知の「転換点<sup>⑯</sup>」であり、核心なのである。

知は自己の無知という終極において、根源的な被限定性をうける<sup>④</sup>。その被限定性において、知は知として始まる。すなわち、存在とはつねに限定性をもって初めて存在でありうるものであり、それが存在の本質である。また「知はまさに存在しているがゆえに知る<sup>⑤</sup>」と述べられているように、有るということを抜きにして知るということはない。その「抜きにして」というところを、知自身の中から根拠づけることが、知識学の課題であった。そしてここにおいて、知は絶対者による自己の被限定性において存在の本質を、究尽したのである。知の被限定性において、存在は生起し、知が知として始まるのである。しかしながら、知が本来絶対的自由を根底とした自由であるならば、知は有ることも有らぬこともできるが、知が有るときには、被限定性の内に入る、と考えざるをえない。このような事態を、フィヒテは、知は「偶然的<sup>⑥</sup>」である、という言い方によって表現している。この有ることも有らぬこともできる自由を「形式的自由」、被限定性の中に入ったものを「実在的自由」といえば、前者は、知の無知という闇に対して光（作用<sup>⑦</sup>そのもの）、後者は光の有（作用の状態<sup>⑧</sup>）をもたらす。そして、「絶対的意識においては両者は全く分たれず端的に一である<sup>⑨</sup>」。この「一」を、さらに絶対知と絶対者との関係の考察を通して明確にするのが、われわれの本節最後の課題である。

絶対者と可能的知との関係は、次のように述べられている。「絶対者は、可能的知への関係においては、純粹な、徹頭徹尾端的に自己に拘束された思惟であつて、……この純粹思惟のうちには対自は未だ定立されておらず、したがってそれは、本来一切の知を絶した單なる純粹存在である<sup>⑩</sup>」。かかる純粹存在は、知において「感情<sup>⑪</sup>」として現れる。一方知（対自<sup>⑫</sup> B）は、絶対的自由（<sup>⑬</sup> F）をもって（すなわち、F—B）、一切の知の内容を「追産出<sup>⑭</sup>（sich nachherzeugen）」しなければならない。ここで最も重要なことは、追産出といわれているように、「Bは、前提に従えば、Bの内における、Bを介しての、Aの対自であるべきである<sup>⑮</sup>」ということである。絶対知が、絶対知である限り、知にとっての絶対他者、すなわち存在そのもの（A）から一步も離れない。もしAから離れてしまえ

ば、Bは「無<sup>(4)</sup>」となり、空虚な「生命のない像<sup>(5)</sup>」となってしまうのである。このAとBとの連関が、A—F—Bである。しかも絶対知は、対自として、A—F—Bを、Bの内に対自化する（すなわち知る）。それゆえ、「Aは明らかに二重の仕方で見れる。すなわち一方においては、一切の知に前提されたもの、知の実体的基礎、知を根源的に拘束するものとして、他方においては、自由なる知（B）の内<sup>(6)</sup>」に。すなわちAは、Bに対して超越的に、そしてまた内在的に現れるのである。AがBに内在的であって初めてBは絶対知でありうるものであり、AはBに対して超越的であってAは絶対的存在である。「絶対的存在とは」知の内において把握された知の絶対的根源、したがって知の非存在である。すなわちまさしく知の内<sup>(7)</sup>にありながら、しかし知の存在ではないものとしての存在、つまり絶対的存在である<sup>(8)</sup>。Bは、絶対的自由という自己の根源の本質において、絶対者を内在化せしめる。しかしこの内在的な絶対者は、知の非存在として知に対して超越的である。そのことは、「知は、知るといふ働きを行ないつつ（無知からでて）自己の絶対的根源へとき進み、かくて自己自身（の本質を貫くこと）によって、（すなわちその絶対的な徹見と自己認識によって）自己の終極へ到達するのである<sup>(9)</sup>」と言われている。知は「自己の本質を貫く」という形で、自己の内面性を徹底させることによって、超越の次元に到るのである。「知は、自己の限界、自己の非存在を見出すことなしには、自己の絶対的根源を見出すことはできない<sup>(10)</sup>」。知は、主体的な自覚を通して、自己の限界を徹見し、そこにおいて自己の根底に超越者を見出す。それゆえ、絶対者と絶対知が区別されながらも、絶対者が絶対知の根源と言われうるのは、絶対者が知に対して超越的にして内在的という意味あいにおける「根源」であるからであろう。先きに述べた「一」とは、このような事態において成立するのである。

ところで、フィヒテがおそらくシェリングを予想した絶対者と絶対知との無差別という考え方に反対するのは<sup>(11)</sup>、シェリングの立場が、内在即超越という即を成り立たしめる否定面を見ないと考えているからであろう。無差別的な即の立場においては、意識や存在等一切のものの具体性と事実性が喪失されてしまう。絶対知は、自己の終極におい

て不動性を獲得するにしても、その根源において内在と超越との間を揺動するのである。すなわち「絶対的根源の対自存在<sup>(84)</sup>」としての絶対知は、絶対的根源をなうものとして主観的なものでありながら、絶対的根源は知の非存在として知にとって客観的なものである。絶対知において、この絶対的に主観的なものと客観的なものとが、歩み寄る(zusammentreten)。この歩み寄りこそが、「主観と客観とをつなぐ究極の紐帯<sup>(85)</sup>」であり、「この紐帯は、明らかに一切の知の、すなわち一切の確実性の源泉<sup>(86)</sup>」である。そういう源であるために、知は自己自身によって「対」という否定性をどこまでも保持しつづける。そこに知が揺動的である理由が存するのであり、内在即超越の即が成立するのである<sup>(87)</sup>。この立場を未だ不徹底であると批判することも可能であろう。しかし、なるほど一切の確実性を知ら導出しようとする立場の極において、たしかに必然的に知の非存在が現れざるをえないのだが、これは単なる知の立場の破綻ではなく、知が自己の根源を見きわめ、知として成立する元初なのであるとすれば、われわれはこの立場からならに出ていくことがたして可能であろうか。

註(1) Darstellung der Wissenschaftslehre, SW II, 1-163

- (2) SW II, 7
- (3) SW II, 8
- (4) SW II, 6
- (5) SW II, 9-10
- (6) SW II, 12
- (7) SW II, 10
- (8) SW II, 12
- (9) SW II, 22
- (10) SW II, 16
- (11) (12) (13) (14) (15) SW II, 17

- (15) SW II, 19
- (16) 絶対知の形式、質量にそれぞれ自由と存在とが存し、さらに形式が自由、質量が存在という関係を持ち、ここに知の五重性 (SW II, 35) が成立する。
- (17) SW II, 19
- (18) 有機的合一 (SW II, 19) とは、自由が自由であり、存在が存在でありながら、すなわちそれら両者が自己の本質をそこなへいじやなく融合するところである。このような合一の可能性に知は関わっている。第一節で、*weil* と *was* とが、*für* になつてあるところなのは、このような事態をもちつてのことであつた。
- (19) SW II, 22
- (20) (21) SW II, 34
- (22) SW II, 40
- (23) SW II, 47
- (24) (25) SW II, 53
- (26) SW II, 43
- (27) SW II, 8
- (28) SW II, 57
- (29) (30) SW II, 59
- (31) SW II, 60
- (32) (33) SW II, 61
- (34) SW II, 53
- (35) SW II, 58
- (36) SW II, 62
- (37) (38) SW II, 63
- (39) SW II, 17, 66
- (40) (41) SW II, 66

(48) 一七九四年の「知識学」の第一根本命題と第二根本命題との真の綜合の立場が、知に対する絶対者の内在即超越として示されたと言ってもよいであろう。

### 三

前節において述べた絶対知の立場から、さらに一步を深めるとすれば、その道は絶対知による絶対知自身の否定をきわめるところにのみ存するであろう。この立場を詳述する余裕は、多く残されていない。そこで後期のフィヒテの考えが、最も簡潔に述べられている一八一〇年の「知識学<sup>(4)</sup>」に記された知の立場をめぐって、議論をすすめることにする。そこには触れるべき種々の重要な問題が含まれているのだが、ここではこれまでの議論に関係のある問題のみを取りあげ、その他の点についての考察は、他の機会を待ちたい。

一八一〇年の知識学の冒頭において、知識学が取り扱う知は、「存在するものとして現象する (als scheinend erscheinend) 統一的な知そのもの<sup>(5)</sup>」と言われている。この知は、前節の絶対知である。「存在するものとして」の「として (als)」の一語によって、ある意味で、絶対知の内部構造が、端的に示されているとも解釈できよう。すなわち、絶対知は自己自身の根源的本質(自由を根底とした *Wesen*) から、存在の根拠を示した。知が存在をとりこむというよりも、存在の発源と同時に知が生起し、その事が知そのものから顕証される立場において、知は自己の非存在を介して存在の本質を導出した。この「介する」ということが、*Mediation* による。*Mediation* によって、絶対者の内在即超越が成立する。知はあくまで自己の根底に *salvus* をもちながら、存在の本質に関わっているのであれば、その断絶と飛躍をきわめて観念論的に、いわば通り抜ける時、知は *ess* という形で、存在を映すのである。そのような形で存在と関わって自己を現す知、あるいはそのような方をもって自己を現す知の内的本質を示すことが、一八一〇年の知識



学の課題である。

さて、かかる知は、神の「表現<sup>(8)</sup>」「映像 (Bild)<sup>(9)</sup>」「図式 (Schema)<sup>(10)</sup>」と言われる。神とは、フィヒテによれば、「自己自身によって端的に有る<sup>(11)</sup>」一者である。これを先きの用語を用いて言えば、神は自由である。「自己自身によって」とか「自由」とかは、生の本質でもある。それゆえ神は、「生そのもの<sup>(12)</sup>」とも言われる。さらに神は、「神の存在の一切と、一切の可能的存在<sup>(13)</sup>」とを与えるものとも言われる。すなわち神は、最も高い意味での存在者である。この二つの神の説明は、*weil* と *was* という二つの絶対者の徴表の具体的な言いかけである。ところで、神の他に知が存在すべきであるならば、「神のほかに何ものもないのだから、知はまさに神自身でのみありうるのだが、しかし神自身の外に有るのであり、神の存在の外なる神の存在である<sup>(14)</sup>」ということになる。神の外なる神の存在、すなわち知は、したがって神の「表現」「映像」「図式」と言われる。しかし知は、神の作用を原因として、その結果存在するのではない。知は神の直接的「帰結 (Folge)<sup>(15)</sup>」である。図式が、真に神の図式であるならば、図式は神の本質、すなわち絶対的自由を映しておらねばならない。知が絶対性を有しているがゆえに、知において絶対者が映るのである。絶対者と知とは、その絶対性において、*an sich* に一つであるが、*für sich* には、知は絶対者を映したものの、すなわち神の図式となる。このような神と図式との関係が、「帰結」ということの意味であろう。

知が神の図式として、自由を映したものであれば、知もやはり「生」、あるいは「能力」と言われる。しかし図式という能力は、「神の内に存するもの、すなわち図式のみを現実化するための能力<sup>(16)</sup>」である。すなわち、神が現実的存在において自己を現す際、一面において、現実的存在の存在根拠である「法則<sup>(17)</sup>」として現れる。神の内に存する図式といえども、図式という有り方においては、この法則を超えるものではない。そういう意味で限定された図式を現実化するための能力として、図式は説明されるのである。

図式は、神の内に存するものを現実化するために、「絶対的能力の自己完遂<sup>(18)</sup>」を行なう。その際次の三つの段階

が、能力の自己自身についての自覚の深まりとともに、明らかになる。まず、「能力そのものによってある図式が遂行される<sup>64)</sup>」。図式が、自己の能力を発動すること自身は、何ものにも依存しないゆえに、「能力そのものによって」と言われる。しかし図式は、図式という限定された有り方をしているゆえに、能力の遂行の只中において、しかもその遂行と同一の能力によって（それゆえ自覚的に）、図式が図式として認識される。「すなわち図式が一般に、非独立的なものとして、それが現存在となるために自己以外の別の存在を必要とするものとして認識される<sup>65)</sup>」。さらに、図式とは神の図式であり、それゆえ「能力は、無制約的当為によって規定されている」という自覚にまで到達する。

上の三つの段階は、それぞれ直観、思惟、根源的な自覚の段階（「見得の当為（*ein Soli des Erscheinens*）<sup>66)</sup>」）といえよう。すなわち、図式としての自覚を伴わない、無自覚的な能力の遂行が、直観である。そして直観が、感性界を展開する。「直観の本来的な根であるものは衝動である<sup>67)</sup>」。それゆえ衝動の滅却によって、能力は思惟の段階、すなわち自己を図式として認識する段階に到達する。ところで直観は、無自覚的、盲目的である点において、一面否定的な面を有するが、他面次のような重要な意義を有する。「能力はただその自己展開によってのみ観るといふ働きを行なうのであるから、能力は、原理としてこの展開の内て直接的に見られうることなしに、自己を展開しなければならぬ<sup>68)</sup>」。すなわち、能力の自己自身についての自覚（思惟）が成立するためには、無自覚的、原初的な能力の遂行（直観）が前提される。さらに、直観なしには、思惟は現実性をもちえない<sup>69)</sup>。また、能力は、自己を図式として観ることさえできないのである。それゆえ両者は、同一の働きを違った側面からみたものであり、その両側面は次のような関係にある。「純粹思惟と直観との両者は、それゆえ区別される。すなわち後者は前者によってその原理の内へと高揚され、無化される。しかし両者の連関は、後者が前者の事実的可能性を制約することによって、形成される。また、後者の内に現象する自我が、その単なる図式において（というのは、その現実性において、この自我は同時に衝動とともに無化されているのだから）また前者の内にもとどまり、そこで自覚されることによって、両者の連

関は形成される<sup>(4)</sup>」。

能力は、さらに三番目の段階に到る。すなわち能力は、盲目的な能力の自己遂行という直観から、自己を図式として認識する思惟へとすすみ、さらにその図式とは神の図式であると見得すべき段階、すなわち単に神の図式であるという認識をこえて、自己を神の図式になそうとする段階、神の図式であることと見ることが同時に神の図式に自己を成すことであるという当為を自己のものとなさんとする段階へと進む。すなわち、「私が、一面において無的直観を捨て去りつつ、他面において空の叡知作用を脱却しつつ、それらからの絶対的な自由と独立性とをもって、私の能力を遂行するとき、何が結果として起るだろうか。それは図式である。したがって、叡知作用によって私がすでに神の図式として知っており、また今成就された知において、私が端的になすべきものとして、直接的に私に現れてくる知である<sup>(5)</sup>」。

その図式とは、「神的生、その図式が知なのであるが、それがあがままに端的に自己自身によってあるや否や、知はあるがままに端的に自己自身によって現存する<sup>(6)</sup>」ごとき知である。ここで最も高度な知が、「端的になすべし」という当為として現れ、それは「神的生」の図式とも言われている。このいさか不明確な形で述べられているフィヒテの考えについて、次のような解釈を与えてみたいと思う。フィヒテが神的生と述べる時、生が本来的にもつ目的論的世界観を考えているのではないか。一切のものの目的を統べる神の意志が、知において現れたものが当為（図式）である。知は、究極的には、この当為に従って図式化する。したがって、知の最深の内面性において、知は自己を神的生へと合致せしめんとするのである。この知が自己を神的生たらしめようとすること、そういう意味での知の意志は、意志自身の本来的な性質からいって、知の自由にゆだねられている。それゆえ、自己を神的生たらしめようとすることは、「当為的・可能的<sup>(7)</sup>」ではあるが、「知は神の表現である」以上、自己を神的生たらしめようとすること自身が、すでに神の表現である。知の意志は、神の意志を映したものである。かかる意志の立場は、「そこにおいて叡知作用と直観あるいは実在が内的に貫通される点である<sup>(8)</sup>」。すなわち意志は、「自己自身を保持し、さらに自

己自身を担う<sup>88)</sup>」ことによって、自己を存在にもたらず「実在的原理<sup>89)</sup>」である。また意志は、自己の根底において「当為を直観する<sup>90)</sup>」ところの「叡知的働きをなす原理<sup>91)</sup>」である。それゆえ「意志において能力は、完全に究尽されており、神的生の図式は、現実性へと高められている<sup>92)</sup>」ことになるのである。

以上述べたように、一八〇一年の絶対知の立場における知の否定性は、一八一〇年の知識学の立場において、知は神の図式であるという自覚によって、さらに徹底されたのである。その深まりは、決定的な転回点を含んでいるともいえる。絶対知の根底である絶対的自由は、その絶対性において、絶対者の絶対性でなければならぬ。それゆえ知から知の彼岸としてみられていた絶対者は、逆に絶対者の側から開かれてきたのであり、そこにおいて知は自己を自覚する。知は自己の非存在を介して、一切の現象をいわば知の表現とみなしていた立場が、非存在が全面的な知の根底として立ち現れることによって完璧に突破されて、知の表現とは神の表現であるという立場が出現したのである。

註(1) Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss 1810, SW II, 693-709

(2) (3) (4) (5) (6) (7) (8) (9) (10) (11) SW II, 696

(12) (13) (14) (15) SW II, 697

(16) (17) (18) (19) SW II, 698

(20) (21) (22) (23) SW II, 699

(24) (25) (26) (27) SW II, 705

(28) (29) (30) (31) SW II, 702

(32) (33) (34) (35) SW II, 700

(36) (37) (38) (39) SW II, 702

(40) (41) (42) (43) SW II, 706

(44) (45) (46) (47) SW II, 707

② SW II, 699

③ SW II, 708

## 四

われわれのこの小論は、一切の存在の確実性を知の確実性から根拠づけようとするフィヒテの立場に依りつつ、そこに現れる自由、存在、知という哲学の根本問題について考察せんとするものであった。知が、一切の確実性になうものであれば、知の第一根本命題は、絶対者の徴表を自己のものとしておらねばならない。しかし知があくまで知であって存在ではない以上、知と存在との間には、根源的な断絶を認めざるをえない。その断絶を真に超える立場が、知を神の図式とみなす、第三節において述べた立場である。それでは、知とは神であるというのではなく、神の図式であるとするのは、いかなることであろうか。この問題は、言いかえれば、知が自由を根底としながらも  $\text{III}$  という有り方を本質にすることの意義を問うことでもある。この問題について、今までの考察をふまえつつ、次のような考えを述べておきたいと思う。

知 ( $\text{III}$ ) は、すでに第二節で述べたように、自由と存在との矛盾を解いて、両者の有機的一が可能になるための根源的契機であった。すなわち知が自己の根底である自由に対して対自的になること（知の自己通徹、自覚）において、自由と存在とが歩み寄る（この点をめぐって今までの議論が、展開されてきたともいえる）。これは、次のようにも言いかえられよう。神的生は、自己の映像としての図式において、自己を表現し、現実化する。その図式においてという側面が、いわば神の自覚面である。この自覚性が、知（光）である。したがって、知を契機にして、現存在が生起するのである。ところで、自覚が成立するためには、何ものにも依存しない自由な働きとともに、自覚される

べきものから離れないという二面性が前提されねばならない。このことの端的な表現が、「*Ich*」である。すなわち、「対」という形で自覚されるべきものを超えながらも、同時に自覚されるべき当体<sup>(1)</sup>が存在しなければ、「対」は成立しない。知がこのような本質をもつがゆえに、知において自由と存在とが、ともに歩み寄るのである。これが知 (*Wissen*) の根源的な意義の一つである。

もう一つの意義は、知が神的生の図式として、それ自身もやはり生であると言われる点に存する。これは、知るという働きが、生の本質的な営みである（生きて有るものは、種々の生理的な営みを行なって生を維持している。たとえば呼吸の仕方という知が有る。この知が有るということは、生と区別できない形で成立している）ことを思えば、理解しうる事柄であると考えられる。しかもこのような知が、図式として自覚されることによって、それは自己を神的生に合致せしめんと努力するのである。努力せんとする当為において、一切の存在が図式化され、理論我が実践我といわばひとつにつながるのであり、またそこにおいて現存在の目的も見得されるのである。これが、第二の意義である。

ところで、以上のような生とひとつになっている知に対して、自覚的になる、すなわち *Ich sich* になることによって、「自我<sup>(2)</sup>」が成立する。それをフィヒテは、しばしば「点」という表現を使って示しているが、知が自己自身に対して自覚的になることによって、知の中心点が成立するのである。これが第三の意義である。

本論は、第一節の、知の根源的確実性である「我有り」から出発した。この「我有り」は、自由と存在と知とを契機として成立していたものであった。知が確実であるためには、知は存在を含んでおらねばならない。いいかえれば、知るといふ働きは、存在が生きて有るということと一つである。その「生きて」といふ有り方は、自由ということでもある。この自由の自覚によって、自我が成立する。このような全事態の端的な表現が、「我有り」という命題に存するのである<sup>(3)</sup>。

註(1) それ自身をも知から導出せんとすることに、本論の議論の、ひとつのポイントがあつたともいえる。

(2) SW II, 20

(3) 以上は、フイヒテの理解を通しての、論者の哲学の根本問題に対する考察である。フイヒテの解釈については、他の研究者との綿密な対話がなされねばならないし、また神秘主義、特にプロティノスとの関係についての論究が(vgl. Julius Drechsler: Fichtes Lehre vom Bild, S. 14)、フイヒテ理解に重要な鍵を与えらると思われる。それらについては、稿を改めたいと思ふ。